

---

# ¿Sustancias o hechos?

## La entidad fundamental de una teoría de las categorías

*Substances or facts? The fundamental entity of a theory of categories*

---

**ZAIDA ESPINOSA ZÁRATE**

Doctora por la Universidad Complutense de Madrid  
Colegio Trinidad, 14002 Córdoba (España)  
zespinsa85@hotmail.com

**Abstract:** The goal of this article is to clarify the onto-logical character—that is, more logical than strictly metaphysical—of every categorial investigation. This character is evidenced by the fact that the categorial approach to reality leaves aside time and, gives a non-unitary vision of beings as compounds. On the basis of this, we analyze the arguments that take facts to be the fundamental category of the world, and arrive at the conclusion that this kind of entity cannot be ontologically primary, inasmuch as it constitutes an approach to being from the perspective of thought and, therefore, it does not have an existence that is independent from consciousness.

**Keywords:** Metaphysics, logic, time, analogy.

**Resumen:** Este artículo plantea el carácter onto-lógico, es decir, más lógico que estrictamente metafísico, de la investigación categorial, que se debe a la propia naturaleza (clasificatoria) de este tipo de estudio. Este carácter se detecta en la perspectiva sincrónica o atemporal que aquélla adopta, y en la comprensión no unitaria de los entes — como compuestos— que resulta de ella. A partir de aquí se tratan los argumentos que se han ofrecido a favor de la consideración de los hechos como la categoría fundamental, para concluir que este tipo de entidad no puede ser metafísicamente primaria, porque constituye un acercamiento a la realidad en tanto que pensada y, por tanto, no tiene una existencia independiente de la conciencia.

**Palabras clave:** Metafísica, lógica, temporalidad, analogía.

RECIBIDO: OCTUBRE DE 2013 / ACEPTADO: MAYO DE 2014

ANUARIO FILOSÓFICO 47/2 (2014) 413-450  
ISSN: 0065-5215

413

1. LA PERSPECTIVA ATEMPORAL  
DE LA INVESTIGACIÓN SOBRE LAS CATEGORÍAS

La cuestión primera que se plantea al tratar acerca de una teoría de las categorías tiene que ver con la *naturaleza* de este tipo de investigación. El estudio categorial se refiere a una cuestión de ontología, pues tiene como objeto la determinación de los géneros supremos del ser. Sin embargo, a pesar de este horizonte ontológico, la teoría de las categorías se instala en una dimensión más bien lógica y no propia o estrictamente metafísica de la indagación filosófica. No porque se refiera *solamente* a los modos de predicación del ente, que también, como el mismo término “categoría” indica; sino fundamental y simplemente por el carácter intrínseco de este tipo de investigación, por la propia naturaleza que le corresponde como investigación categorial. Esto es, porque consiste en una clasificación que, como todo análisis, separa en el pensamiento entidades o aspectos de las cosas que en la realidad se dan de manera inseparable. Su propósito es llegar a una lista o conjunto de elementos que, por su horizonte ontológico, pretende ser exhaustivo, de manera que todas las entidades del mundo respondan a uno u otro de los términos de clasificación del conjunto.

El conjunto de categorías que da como resultado este análisis no incluye las relaciones entre sus miembros. Esto es característico del tipo de entidades que son los conjuntos, pues, si no, se trataría más bien de otra clase de cosa: de estructuras. Pero, ciertamente, también es asunto de la teoría de las categorías la dilucidación del tipo de relaciones que se dan, por una parte, entre entidades pertenecientes a diferentes categorías y, por otra y en un segundo orden de abstracción, entre las propiedades categoriales mismas.

Así, un sistema de categorías que distinga, entre otras, las categorías de individuo, propiedad y relación, por ejemplo —como ocurre en las filosofías de algunos realistas analíticos contemporáneos— se preguntará acerca de las relaciones entre las entidades que presentan estas propiedades categoriales. Llegará a resultados como la determinación de una relación de ejemplificación o participación para dar cuenta de la conexión entre un individuo y una propiedad, relación que, en el plano del lenguaje, tiene su contrapartida en una

relación de predicación. Y se planteará la viabilidad de admitir un nexo similar en el caso de la conexión entre un individuo y la relación que relaciona a éste con otra cosa<sup>1</sup>.

Toda teoría de las categorías se instala en una perspectiva ontológica, que cabe contrastar con una propiamente metafísica. Esto puede reconocerse en el hecho de que su atención se dirige a las entidades en una sección del tiempo y, por tanto, al margen de él. Y, correspondientemente, también queda fuera de su alcance otro aspecto fundamental del mundo: el cambio y la transformación de los entes. En esto se observa que su ambición no es propiamente metafísica, esto es, en rigurosa atención al ser como tal. Pues una mirada fiel a él no puede dejar de tomar en cuenta el carácter intrínsecamente temporal propio del ser finito<sup>2</sup>. Es decir, el enfoque atemporal que es característico de la investigación categorial es una muestra de que no responde propiamente a una consideración del *ens qua ens*, al punto de vista de la realidad; sino que es producto de una división lógica de los diferentes aspectos o dimensiones de las cosas en una sección del tiempo. En la realidad los entes están transformándose constantemente, aunque, a causa de la tendencia abstracta (retentiva y proyectiva o, más genéricamente, destemporalizadora y espacializadora, como dice Fernando Inciarte<sup>3</sup>) de nuestra conciencia como modo de manejo en el mundo, muchas veces no repararemos en ello.

1. A la conclusión de la imposibilidad de que exista un nexo tal, un nexo que relacione un individuo con la propia relación en la que éste se encuentra a otra cosa, llega, por ejemplo, R. Grossmann, tras refutar el argumento principal de Bradley contra las relaciones, en tanto que considera que las relaciones relacionan por sí mismas y sin necesidad de otra relación de orden superior que las conecte con sus términos. Cfr. R. GROSSMANN, *The Categorical Structure of the World* (Indiana University Press, Bloomington, 1983) 167-169.
2. Aunque, desde luego, esto no quiere decir que el carácter metafísico de una investigación venga dado por el criterio de la temporalidad. Pero, eso sí, cuando lo que hay es temporal y la investigación que lo toma por objeto prescinde de este carácter, entonces se puede decir que no tiene un horizonte estrictamente metafísico. Por otra parte, que la temporalidad constituya de manera intrínseca a los entes no significa que sea en ella en lo que estos puramente consisten, sino que la temporalidad es un carácter propio que les afecta necesariamente por su índole de seres *finitos*.
3. Cfr. F. INCIARTE, *Tiempo, sustancia y lenguaje*., en L. FLAMARIQUE (ed.) *Ensayos de metafísica* (Eunsa, Pamplona, 2004) 102. En adelante, se citará como TSL.

Así, a la luz de la consideración del tiempo se pone al descubierto la naturaleza específica de esta investigación filosófica acerca de las clases de entidades del mundo. Sin embargo, la teoría de las categorías se ha presentado en algunas ocasiones —sobre todo en analíticos contemporáneos ligados al proyecto de recuperación y reconstrucción de una ontología realista— con la pretensión de llevar a cabo una renovación de la metafísica. Esto es, haciéndose pasar por una investigación netamente metafísica y sin captar, por tanto, el carácter distintivo de aquélla. Esto tiene que ver con el hecho de que, desde el punto de vista de este nuevo realismo, el análisis ontológico —esto es, la determinación del número y del tipo de entidades implicadas en cada situación, y la cuestión de la reducibilidad de unas a otras o su mutua irreductibilidad— se considera la tarea fundamental (y prácticamente única) de la filosofía.

Sin embargo, el carácter de esta clase de estudio se muestra ya en la filosofía de Aristóteles, en la que se presenta la distinción del ser según las categorías como una consideración de él desde el punto de vista de las formas de predicación<sup>4</sup>. Y, por tanto, desde la perspectiva del pensamiento y del lenguaje referidos al mundo, aunque esto no sea excluyente de su consideración simultánea como modos de ser. También la univocidad de estos conceptos o géneros supremos (ya se conciban estos sobre la base de un reconocimiento de la analogía del ser o no) confirma el carácter lógico que es propio de la investigación categorial.

Desde esta dimensión lógico-ideal en que la teoría de las categorías se instala, aparece con el mismo peso ontológico, es decir, como teniendo ser por sí mismo, lo que en la realidad se da con un carácter análogo y, por tanto, intensivo. Es decir, la onto-lógica categorial (que corresponde a la lógica de un pensamiento abstracto-generalizador, no a un pensamiento universal-concreto) elimina la analogía en favor de la univocidad, ya que éste es el modo de proceder propio del análisis. En este caso, es el *modus operandi* de una investigación analítica y clasificatoria de *lo que* (de los tipos de entidades) hay en el mundo.

4. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, vol. 7 (Trad. Tomás Calvo Martínez) (Gredos, Madrid, 1994) 1017a23-24.

El propio carácter abstracto de las propiedades categoriales es otro indicio en este sentido. En este caso, éste es resultado de una abstracción de segundo nivel, de una abstracción de un grado mayor o superior al que está implicado normalmente al tratar acerca de las propiedades de los individuos. Este modo de ser abstracto — que corresponde por excelencia a las propiedades categoriales, pero también a otros términos abstractos— presupone una relación de equivalencia entre varias entidades, que permanece implícita en la concepción tradicional de la abstracción. Angelelli ha explicitado esto, desarrollando la teoría de la abstracción que se encuentra en autores como Peano, P. Lorenzen o H. Weyl<sup>5</sup>. Esto supone que, al considerar un término abstracto, se toman en cuenta sólo las propiedades que son invariantes con respecto a esa relación de equivalencia elegida. Y, en consecuencia, se hace abstracción de las que no lo son. Así, el carácter abstracto es siempre relativo a esta relación de equivalencia entre ciertos objetos, y tiene como resultado, como él también observa, la indiscernibilidad entre las entidades que se encuentran en esa relación.

Aplicando esto al ámbito categorial, el modo de ser abstracto de la categoría ‘propiedad’ (de la propiedad categorial de ser una propiedad) se explicita al considerar todas las entidades que pertenecen a esta categoría como estando en una relación de equivalencia, cuando se atiende a ellas bajo la propiedad de ‘ser ejemplificadas por otras entidades’, que es invariante respecto a esa relación de equivalencia. O, en otro ejemplo, la propiedad categorial de la individualidad entra en juego cuando se consideran todos los individuos como indiscernibles, al encontrarse en una relación de equivalencia definida por la propiedad de ‘dar cuenta de la diferencia numérica’, que es invariante para todas las entidades que caen bajo la categoría de cosa individual.

Por todos estos rasgos que corresponden a las categorías y a la teoría que versa acerca de ellas, puede establecerse una relación entre el sentido del ser según las categorías y el ser en el sentido de lo verdadero, el ser veritativo. Éste se refiere a la realidad *desde el*

---

5. I. ANGELELLI, *Abstracción moderna y tradicional*, “Anuario filosófico” 14/2 (1981), 9-21.

*punto de vista del pensamiento*, pues no equivale —como advierte A. Llano<sup>6</sup>— a la verdad ontológica o trascendental que se conmensura con el ente. Veremos que esta conexión entre ambos sentidos del ser, que puede reconocerse ahora a primera vista desde un punto de vista genérico, también se verifica en un plano más concreto respecto a lo que ha llegado a comprenderse como una determinada categoría: los hechos o estados de cosas.

## 2. EL PUNTO DE VISTA DE LA UNIDAD: LA APROXIMACIÓN METAFÍSICA

Por otra parte, conviene detenerse en el hecho de que una metafísica basada *exclusivamente* en una teoría de las categorías es por principio incompatible con una concepción *unitaria* de los entes. Esto se debe a que en ella los seres son entendidos como *compuestos*, como una *suma* de elementos que, previamente a su composición, son diferentes y tienen ser por sí mismos. Es decir, en el análisis categorial las diferentes dimensiones o aspectos de las cosas (su color, forma, tamaño, posición, número, etc.) quedan comprendidos como diferentes *tipos* de entidad (sustancia, accidente, relación, número), y desde el nivel categorial se supone que cada uno de ellos *es* por sí mismo de manera previa a su composición. Desde este planteamiento dualista de la composición, y por muchas entidades adicionales (por ejemplo, relaciones) que se hagan intervenir en el análisis ontológico para conectar lo que está ahí ya, se vuelve imposible de raíz fundamentar adecuadamente la unidad de los entes<sup>7</sup>.

Por esto, la aproximación propiamente metafísica a lo que hay —que ha de dar cuenta del carácter unitario con que se nos aparecen los seres— no puede limitarse a una teoría de las categorías que sitúa

6. Cfr. A. LLANO, *Metafísica y lenguaje* (Eunsa, Pamplona, 1984) 178. Véase también *Being as True according to Aquinas*. "Acta Philosophica" 4/1 (1995) 73-82

7. Inciarte afirma en este sentido: "Si la constitución metafísica de la sustancia implicara una amalgama de partes espaciales o temporales, entonces el compuesto real o (en una definición lógica) ideal no sería nunca capaz de formar una unidad de propiedades [...]. Aquí no tiene sentido hablar de un compuesto en absoluto". F. INCIARTE, *First Principles, Substance and Action*, en L. FLAMARIQUE (ed.), *Studies in Aristotle and Aristotelianism* (Olms Verlag, Hildesheim/Zürich/New York, 2005) 146. En adelante, se citará como FPSA.



a un mismo nivel entitativo los distintos tipos de entidades. Ha de reasumir esta división del ser desde un punto de vista que asegure la unidad de ellos. Es decir, la división del ser según las categorías aparece correctamente enfocada, siempre y cuando se entienda como subordinada a otra consideración, a otro punto de vista. Esto implica determinar *la prioridad de alguna de las categorías desde la que se observan las demás como aspectos o dimensiones suyas*.

La manera en que esto ocurre en la filosofía de Inciarte es cuanto menos novedosa. Su planteamiento de la relación sustancia-accidentes ofrece un ejemplo de superación del enfoque categorial. Se puede decir que lleva al límite la tesis de la primacía o prioridad de la sustancia, al afirmar, apoyándose en un pasaje del libro VII de la *Metafísica*<sup>8</sup> de Aristóteles, que los accidentes en realidad —literalmente, en la realidad— no existen. Esto significa que no son nada de suyo, que no tienen ningún ser por sí mismos, *a parte rei*, al margen o aparte del de la sustancia (al igual que las negaciones, cuya existencia sólo puede afirmarse en un sentido lógico o lingüístico, pero no real). Es decir, no son otra cosa que la sustancia misma, cuando se considera ésta en su dimensión cambiante, en tanto que susceptible de transformaciones. Esto es, Inciarte afirma que en el orden real se da una relación de identidad entre los accidentes entre sí y respecto a la sustancia<sup>9</sup> (en tanto que cambiante), que es una identidad nece-

8. “Y al igual que el ‘es’ se da en todas las categorías, pero no del mismo modo, sino que en una se da de modo primario y en las demás de modo derivado, así también el ‘qué-es’ se da de modo absoluto en la entidad, y en las demás en cierta manera. Y es que cabe preguntarnos qué es la cualidad y, por tanto, la cualidad es de las cosas a que corresponde el qué-es, pero no absolutamente, sino en el sentido en que algunos dicen, conforme a los usos lingüísticos, que “lo que no es, es”: no [que es] absolutamente, sino [que es] algo que no es; y del mismo modo la cualidad”. ARISTÓTELES, *Metafísica* vol. II/4, 1030 a 21-27.

9. E. Tegtmeier rechaza esta concepción de la relación sustancia-accidentes como una relación de identidad diciendo que, dado que las sustancias tienen diversas propiedades, aquéllas tendrían que ser distintas de sí mismas si se admitiese una relación de identidad entre la sustancia y cada una de ellas. Cfr. R. HÜNTELMANN, E. TEGTMEIER (eds.), *Neue Ontologie und Metaphysik* (Academia, Sankt Augustin, 2000) 188-189. Interpreta más bien a Aristóteles diciendo que éste, más que afirmar una identidad entre sustancia y accidentes, elimina estos últimos al equipararlos al no ser, con la finalidad, según dice, de preservar en una línea Parménidea la simplicidad de la sustancia, de eliminar su complejidad. Sin embargo, aunque es cierto que la comprensión metafísicamente más elevada de la sustancia no la toma como un compuesto o suma de dos elementos, como veremos, se po-

saria o contingente en función del carácter necesario o contingente que tengan esos accidentes. Esta tesis equivale al rechazo de una visión extrínsecista o externalista de las propiedades, como si éstas dejaran inafectada la sustancia (postura que, por cierto, tiene graves consecuencias en el ámbito práctico, tanto ético como político, pues, por ejemplo, una concepción tal habría de transformar el concepto de justicia, que ya no podría estar basado en el mérito, como Inciarte sostiene recogiendo la objeción que Sandels plantea a Rawls<sup>10</sup>). Los siguientes textos de Inciarte, tomados de diferentes escritos, explicitan esta tesis:

[...] Que el accidente no existe, que no tiene más ser que el de ser la sustancia misma en una de sus múltiples y cambiantes modificaciones<sup>11</sup>.

These modifications of it [se refiere a los accidentes como modificaciones de la sustancia material] are not different from it in any real sense. There is no more difference between them than there is between the road leading from Thebes to Athens and that leading from Athens to Thebes. Otherwise the accidents would once again lay claim to their own being (*qua* inherence), and the substance would have to be understood as a nucleus which remains unaffected by the surrounding accidents.

---

dría objetar a Tegtmeier que *lo que Aristóteles preserva al asimilar los accidentes a un cierto no ser* (el aspecto potencial, cambiante de la sustancia, que ciertamente no se da sin el acto de la sustancia, esto es, no tiene un ser propio) *es la unidad de las sustancias*, no tanto su simplicidad, pues claramente las sustancias materiales del mundo sensible son complejas, comportan una cierta estructura, cuyos constituyentes pueden ser analizados en un análisis ontológico. Es decir, que Aristóteles (e Inciarte, al que se ve que Tegtmeier ha leído) no conciba la sustancia en el nivel metafísicamente más alto como un compuesto no quiere decir que piense que es simple. Éste es —podría decirse— el error de Tegtmeier. Cfr. *Sachverhalte und Universalien*, in R. HÜNTELMANN, E. TEGTMEIER (eds.), *Neue Ontologie und Metaphysik* (Academia, Sankt Augustin, 2000) 136 y 189.

10. Cfr. F. INCIARTE, *De un liberalismo metafísico al liberalismo político*, en *Liberalismo y Republicanismo. Ensayos de Filosofía Política* (Eunsa, Pamplona, 2001). “Prescindir de los atributos de una sustancia (y una persona es un tipo especial, racional, de sustancia) es prescindir (*fare a meno*) de la sustancia misma” (p. 62).
11. F. INCIARTE, *Imágenes, palabras, signos*, en L. FLAMARIQUE (ed.), *Sobre arte y filosofía* (Eunsa, Pamplona, 2004) 103. En adelante, se citará como IPS.



Such reified conceptions of substance are only appropriate to the theory of the univocity of being<sup>12</sup>.

Según Aristóteles, la pregunta ¿es lo mismo Sócrates que Sócrates sentado? es una típica cuestión sofística. Es sofística porque da la impresión de que, mientras Sócrates está sentado, ambos, Sócrates y Sócrates sentado, son lo mismo. Pero ese no es el caso. Lo que es lo mismo no es Sócrates y Sócrates sentado, sino Sócrates y su estar sentado. Dicho de otro modo, no es Sócrates sentado el que está sentado, sino Sócrates. “*How can we know the dancer from the dance*” (cómo podemos distinguir el danzante de la danza) dice el verso final del poema “Among Children” de W. B. Yeats [...]. La respuesta es: no, no podemos separarlos (distinguirlos), porque lo único que existe es alguien que ahora hace esto y después lo otro<sup>13</sup>.

La identidad entre sustancia y accidentes no es una identidad uniforme sino diferenciada, es decir, no es una identidad de tipo genérico. Esto se puede ver a propósito del predicado “racional” que, según Aristóteles, expresa toda la definición de “hombre”. Aquí “racional” no es una diferencia que se añade al género sino la diferenciación misma del género. Igual que —el ejemplo es de Aristóteles en el mismo contexto (*Metafísica* VII, 12) — tener dos pies así o andando (por ejemplo, la pezuña partida en dos) no es más que un modo concreto de tener dos pies. No hay orden alguno en las determinaciones de una cosa (“tener pies”, “tener dos pies”, “tener dos pies de pezuña partida”, etc.), porque esas determinaciones (*a parte rei*) no son distintas entre sí, sino una misma en sí misma diferenciada<sup>14</sup>.

Just as there is no substance which would be constituted by its essence plus accidental properties but only a substantial essence differentiated (accidentally) in each case in such-and-such a manner where the accidents are contingently identical with it, in a similar way the final differentia is nothing other than a genus modified by the other differentiae in which the

12. F. INCIARTE, FPSA, 137.

13. F. INCIARTE, IPS, 109-110.

14. *Ibíd.*, 105.

differentia have always already entered into a necessarily real identity with the genus (thus e.g., “two-footed/biped” or “rational” is only a special way of living)<sup>15</sup>.

Todo esto no significa que no haya diferencia alguna entre propiedades esenciales y propiedades accidentales, sino sólo que hay identidades necesarias —la de las propiedades esenciales con la cosa de que se trata— e identidades contingentes —de las propiedades accidentales de la misma cosa—<sup>16</sup>.

Que los accidentes no sean otra cosa que la sustancia misma implica que en cada accidente está incluida ya toda la sustancia. Ésta no se encuentra *detrás, debajo o más allá* de aquellos. Así lucha Inciarte contra la representación vulgar espacialista de la sustancia que se ha popularizado, que la concibe como un núcleo escondido detrás de unos accidentes superficiales. Las diversas formalidades de las cosas (los accidentes de la sustancia o su *forma essentialis* o *species*, por ejemplo) no se dan de manera separada en la realidad misma, como elementos realmente distintos (es decir, no hay un ultrarrealismo estricto de los universales —platonismo—), sino que se da una identidad real entre ellas:

Lo dicho últimamente significa que toda la sustancia de lo que sea —no tiene que ser imprescindiblemente una cosa física— está en cada uno de sus accidentes, en cada una de sus determinaciones [...] En el movimiento de un móvil está todo el móvil, puesto que sólo se distingue de él en la abstracción conceptual. Alguna vez he oído decir en frase popular que esto es “cargarse al accidente”. Según cómo se mire, porque si con eso se quiere decir que es quitarle importancia, entonces no es así. Tanta importancia tiene el accidente que es la sustancia misma. En el movimiento que hace mi mano para escribir estas líneas está todo mi yo, todo mi ser. Ésta es la única profundidad que tienen las cosas. La profundidad está en todas partes (es decir, en cada propiedad, que no hay que confundir con una parte) y

15. F. INCIARTE, FPSA, 143.

16. F. INCIARTE, IPS, 105.

no en un lugar privilegiado, allá dentro, allá abajo o allá arriba (es decir, en una auténtica parte), un lugar al que sólo unos privilegiados, llamados filósofos o lo que sea, pueden acceder<sup>17</sup>.

O en otro texto que apunta a lo mismo, dice:

En el estado en que la persona se encuentre en un momento determinado, la caridad no se distingue efectivamente de su paciencia (ni, por cierto, de sus demás accidentes, por extraño que esto parezca a una mirada superficial). Si, por ejemplo, una persona da una limosna, dado que las acciones son de los supuestos (*suppositorum*), en ese acto de caridad entran todas las demás características que tenga la persona en cuestión en ese momento. Pensar otra cosa sería como decir que esa persona, al hacer un acto de caridad, y sólo de caridad, se ha dejado atrás todas sus demás virtudes, paciencia o lo que sea; pero en realidad no se ha dejado atrás ni tan siquiera sus defectos, como no se ha dejado atrás a sí misma. Cabría preguntar: entonces, ¿no se pueden hacer actos perfectos de virtud? Probablemente no, como tampoco se habla de un acto perfecto de contrición, sino más bien de un acto de contrición perfecta<sup>18</sup>.

Es la tesis que puede definirse, como él propone, como un *holismo sustancial*<sup>19</sup> (frente al holismo total o extremo de Anaxágoras, según el que no hay absolutamente ninguna distinción entre las cosas), que implica entender la analogía que se da entre la sustancia y el accidente como una analogía según la intención, pero no según el ser. Es decir, siguiendo al Aristóteles de la *Metafísica* y, por cierto, a Kant<sup>20</sup>,

17. Ibídem, 104.

18. F. INCIARTE, TSL, 90-91.

19. "The former thesis, viz. that within one and the same substance no real distinction obtains between properties, has recently been dubbed "substantial holism". This is a suitable formula for contrasting the Thomist *distinctio rationis cum fundamento in re* with the Scotist *distinctio formalis a parte rei*. For in the former case, as in that of substantial holism, a distinction within substance can only be acknowledged after an act of abstractive intervention on the part of the intellect", F. INCIARTE, FPSA, 116.

20. Cfr. F. INCIARTE, TSL, 70-71; FPSA, 114.

Inciarte sostiene que no hay dos tipos de ser, el de la subsistencia y la inherencia, tal y como han sido denominados tradicionalmente, propios de la sustancia y los accidentes respectivamente, de manera que a aquélla le correspondiera un ser más perfecto que el ser más débil de estos. Metafísicamente hablando no se da un *dualismo* de sustancia y accidentes<sup>21</sup>:

Accidents *are* no more than, say, the color of urine *is* itself healthy; accidents are only substance in one of its ever-changing manifestations or in one stage of its development. However much it may be in accord with the *Categories* to attribute some kind of being, be it ever so slight, to the accidents, it is assuredly not in accord with the *Metaphysics*<sup>22</sup>.

In other words, there cannot in the end be a duality of substance *and* (even one) accident. [...] Generally speaking, accidents are nothing more than the changing states in which a substance may exist<sup>23</sup>.

This proves that there can be no accidents, that there can only be substances modified accidentally in such-and-such a manner. As soon as one deals with the latter, one has already dealt with the former. Insofar as they exist for themselves accidents are just as abstract as numbers, i.e., they do not exist at all for themselves, thus they fail to qualify as being as such. They have absolutely no being of their own. In this respect the Aristotelian theory of being is to be distinguished from the theory of the univocity of being according to which being (*qua* existence) is attributed to both substance and accidents, but in the first case in the sense of subsistence and in the second in the sense of inherence. To this one may counter: the

21. Si esto es así en el plano de la sustancia individual, lo mismo hay que decir en el plano de la especie, pues la especie tampoco puede consistir en una dualidad de elementos o “cosas” realmente distintas, el género y la diferencia específica, sino únicamente en la diferencia específica, la diferencia final, pues ésta no es otra cosa sino el género modificado por las otras diferencias, el género ya internamente modificado. Como explica Inciarte, *a parte rei* el género no existe, sino que sólo existe ésta o aquélla forma de vivir.

22. F. INCIARTE, FPSA, 113.

23. *Ibíd.*, 188.

accidents *are* only modifications of *ousía* (substance *qua* essence), which alone is what it (as a being) is. And the accidents *are* (real) only as such modifications. In and of themselves the accidents have no real being, no existence. They only exist as such for thought, through the act of abstraction; as a result one may attribute being to them only in the sense of “being true”, which together with being *per accidens* is to be excised from metaphysics<sup>24</sup>.

Sólo en un sentido lógico o ideal, es decir, para el pensamiento mediante la abstracción, pueden distinguirse los accidentes entre sí y respecto de la sustancia<sup>25</sup>:

Since according to Aristotle *accidentia* have no proper being, the distinction and the relationship between the *accidentia* and the substance can only be logical or *secundum rationem*, and the same is true of Kant as well<sup>26</sup>.

It is only in the ideal realm of concepts, but not in the real realm of substances, that a distinction can be drawn between substance and accident or between the accidents themselves<sup>27</sup>.

Y precisamente porque esto es lo que nos presenta la teoría de las categorías, una tipología de entidades distintas y separadas unas de las otras, y como teniendo ser por sí mismas, hemos dicho que la perspectiva categorial responde a una consideración del ser desde un punto de vista lógico o mental. Dice Inciarte:

Precisamente porque los accidentes no pueden reivindicar ningún tipo de ser (como tales), uno no puede tomar las categorías como una reproducción de la realidad. Ellas representan una mera abstracción en la que no se ha observado el hecho de que

24. Ibídem, 135-137.

25. Lo cual no implica, como advierte Inciarte, una eliminación de los accidentes ya que, “tan pronto como uno trata de la sustancia, ya ha tratado de los accidentes”, como hemos visto.

26. F. INCIARTE, FPSA, 114, nota al pie.

27. Ibídem, 116.

en cada caso hay sólo sustancias (modificadas de tal y tal manera) —y no sustancias y accidentes<sup>28</sup>.

El análisis categorial, que tiene lugar, como todo análisis, en ese plano lógico (en este caso, onto-lógico), lleva a cabo esta separación en la mente (en base a algún fundamento en la realidad) de las entidades que están implicadas en cada situación y que se dan en ella de manera interrelacionada, indistinguida. El fundamento real que hay para esta distinción es la variabilidad o la transformación de lo único que existe, la sustancia continuamente cambiante, modificada de cierta manera:

Y esa constante o, incluso, continua modificación de la sustancia, y no otra cosa (por ejemplo, un ser supuestamente más débil de los accidentes con respecto al ser de la sustancia) es lo que nos da pie para hablar de accidentes, los cuales, por tanto, sólo existen como los diversos estados de la sustancia, que es lo único que existe, sea en un estado, sea en otro<sup>29</sup>.

Por tanto, se puede decir que los accidentes son modificaciones o determinaciones de la sustancia, los diversos estados por los que ella pasa en el curso de su existencia, siempre y cuando por esto no se entienda que tienen un ser aparte, al lado o además del de la sustancia, que son otra cosa que ella, puesto que las propiedades de una cosa son la cosa misma (no una parte de ella —en ningún sentido puede decirse que las propiedades sean partes—). Esto equivale a afirmar su identidad con la sustancia en el orden ontológico, en tanto que ésta es variable y susceptible de cambio.

Con esta tesis (que no implica nominalismo, según Inciarte asegura), éste se posiciona frente a toda postura reísta, según la cual se da una distinción o separación de las formas *a parte rei* y, en consecuencia, un isomorfismo entre el plano real y el ideal, entre el ámbito de la realidad y el abstracto del pensamiento. Lo que distinguimos en la mente (que en ella aparece como contenido intemporal y abstracto) no tiene su contrapartida directa en la realidad ni existe

28. *Ibidem*, 128-129.

29. F. INCIARTE, TSL, 73.



de la misma manera en ella. Así Inciarte muestra una sensibilidad muy aguda respecto a la consideración de lo auténticamente real y, en consecuencia, metafísico, por una parte, es decir, de lo que es en tanto que es, que va pegado por ello al instante, al presente real, que es lo único que existe en la realidad independientemente de las abstracciones de la conciencia y, por otra parte, lo meramente lógico, que supone una intervención del pensamiento, que es una reconstrucción que la conciencia lleva a cabo —por ejemplo, en la forma de un análisis— para conocer, tratar o manejar más fácilmente lo real. En la medida en que toda ciencia funciona con abstracciones, todas ellas presentan este carácter lógico, a diferencia de la metafísica. Esto le lleva a hacer una distinción, más precisa aún, entre la metafísica (doctrina de los primeros principios) y la ontología (más cercana a lo que hacen las ciencias particulares, que puede verse ejemplificada en las concepciones de la filosofía como una ontología semántica o doctrina de las categorías, que se centran más en el *ens ut verum*). A esto apunta en el siguiente texto:

Die universalienrealistische Ontologie des Aristoteles ist enthalten in der Kategorienschrift, die eher eine metaphysische denn eine semantische Abhandlung darstellt. Sie handelt nicht vom Seienden als solchem (oder “a parte rei”), sondern vom Seienden als Wahrsein (oder nach der Abstraktion des Geistes). Deshalb sieht es in der Kategorienschrift noch so aus, als ob zwischen Substanzen und Akzidenzien eine Relation der Inhärenz (oder Adhärenz) bestünde —und nicht eine solche der (allerdings zeitlich möglicherweise begrenzten, d.h. der kontingenten) Identität. Letzteres kommt erst in der Metaphysik zum Tragen, die selber wiederum keine Kategorienlehre, sondern eine Prinzipienlehre ist, wobei die Prinzipien einerseits die vom Nichtwiderspruch und vom ausgeschlossenen Dritten und andererseits die Substanz als Prinzip der Akzidenzien sind. Letzteres besagt wiederum, dass die Akzidenzien nichts anderes sind als die Substanz selbst in deren kontinuierlich wechselnden Zuständen<sup>30</sup>.

30. R. HÜNTELMANN, E. TEGTMEIER (eds.), *Neue Ontologie und Metaphysik* (Academia, Sankt Augustin, 2000) 170.

En este sentido ha de comprenderse la tesis de la inexistencia de los accidentes, que equivale a la tesis de la identidad de los accidentes con la sustancia considerada en tanto que susceptible de cambio, y que constituye a su vez el fundamento para la argumentación que lleva a cabo Inciarte, apoyándose en Aristóteles, de la prioridad ontológica que corresponde a la sustancia.

Así, puede considerarse la sustancia atendiendo a su doble dimensión: en su aspecto variable, en tanto que cambia, en un estado accidental u otro (y en este sentido se hace referencia a la sustancia individual, como compuesto o estructura, *forma essentialis*, que incluye la materia, a la que los accidentes están ligados) y en sí misma, en tanto que permanece, como sujeto de los cambios o fundamento de la identidad (la forma sola, *forma substantialis*), que responden a distintos puntos de vista desde los que se puede observar la misma cosa.

Desde esta interpretación de la relación sustancia-accidentes (alejada de la representación de la composición propia de la teoría categorial), en la que los elementos constitutivos de los entes no aparecen como siendo dos ‘cosas’ distintas entre sí, la sustancia puede ser concebida en último término como *actualidad o realidad de algo potencial*. Esta consideración posibilita dos cosas: en primer lugar, la atención a la dimensión temporal y cambiante de los entes, en la medida en que los accidentes se entienden como el aspecto material o potencial de la sustancia. Y, en segundo lugar, da cuenta de la unidad. Cuando la noción de actualidad entra en juego, se vuelve superfluo postular una tercera entidad *además* de la sustancia y los accidentes, por ejemplo, una cierta relación, que los conecte. Sólo resulta necesario hablar de esa relación si se parte de una consideración lógica o abstracta de las cosas, en la que la razón ha distinguido y separado mentalmente sus diversos aspectos y estos aparecen como teniendo ser por sí mismos, es decir, como anteriores a su unión. Pero si uno permanece instalado en el punto de vista metafísico, de la realidad como tal, la pregunta por la unidad posterior de los diversos aspectos de los entes llega demasiado tarde, puesto que ya está ahí desde el principio en la medida en que uno de sus elementos constitutivos es comprendido como acto: “La actualidad es una determinación formal capaz de combinar en una única forma (a saber, en sí misma) todas aquellas formas que la preceden en lo

que es sólo un análisis puramente lógico (*ratione*)”<sup>31</sup>. Es decir, como afirma también Inciarte, ésta “abarca o representa toda la sustancia en un sentido más comprensivo y unitario, desde el punto de vista más importante”, “capta todo el individuo por su ‘parte’ más fuerte o más propia. Esa ‘parte’ o aspecto es su realidad como opuesto a su posibilidad”<sup>32</sup>.

Inciarte detecta esta comprensión metafísica de la relación sustancia-accidentes en algunos momentos de la obra de Aristóteles y Tomás de Aquino, si bien observa que hay una evolución en las filosofías de ambos<sup>33</sup>. Considera que la interpretación de los elementos constitutivos de los seres desde la perspectiva de la modalidad corresponde a la forma superior y propiamente metafísica de entender la sustancia, en tanto que da cuenta de su unidad y de su carácter temporal y capacidad de cambio. Así se supera el punto de vista sustancialista, de la mera composición de contenidos, que es propio de la teoría de las categorías, por lo que el sentido del ser según éstas ha de quedar subordinado al sentido según el acto y la potencia.

Es decir, Inciarte supera la comprensión de la realidad bajo el enfoque de las categorías al entender la relación sustancia-accidentes desde unos parámetros que no están todavía disponibles en el enfoque categorial (puesto que en él todo son *qués*, tipos de ‘cosas’): como acto y potencia. Así se conciben los accidentes como el elemento potencial de los entes, de manera que por sí mismos no tienen ninguna existencia real (sólo en el pensamiento, de manera abstracta, pueden entenderse como algo separado). De esta manera se enfatiza la ausencia de composición en la constitución de los

---

31. F. INCIARTE, FPSA, 146.

32. F. INCIARTE, TSL, 48.

33. Por ejemplo, en base a algunos ejemplos que Tomás de Aquino pone en algunos textos tempranos, se muestra que en un primer momento entiende que el ser de la sustancia y el de los accidentes son análogos en el sentido de la analogía según la intención y *también según el ser*, de modo que atribuye a los accidentes cierto ser que tendrían por sí mismos, aunque disminuido respecto al de la sustancia. Frente a esto, la concepción aristotélica se corresponde, según Inciarte, con una analogía según la intención únicamente y no según el ser. No obstante, observa también que más tarde Tomás de Aquino se aproxima a la postura de Aristóteles. Cfr. F. INCIARTE, FPSA, 113 y ss.

seres, se aleja la tentación de comprenderlos como compuestos y se posibilita una fundamentación metafísica de su unidad.

Por tanto, se puede decir que ciertamente Aristóteles no excluye el sentido del ser según las categorías de la Metafísica, a diferencia de lo que hace con el *ens per accidens* y el ser en el sentido de lo verdadero<sup>34</sup>. Pero se observa que, en tanto que el ser según las categorías tiene relación con el ser en sentido veritativo, no puede constituir el sentido del ser del que primariamente se ocupa la Metafísica. A este respecto es significativo que en la *Metafísica* aparecen en primer lugar tratadas las categorías en el capítulo VII, y sólo después se ocupa Aristóteles del sentido de la actualidad y la potencialidad en los dos capítulos inmediatamente posteriores. Inciarte afirma a este respecto:

Aquí puede verse surgir el progreso de la metafísica considerada como una simple teoría de las categorías a una metafísica como genuina teoría de los primeros principios. Toda teoría de las categorías corre el riesgo de imponer estructuras conceptuales o lingüísticas a la realidad, o de construir lo primero como reflejando lo segundo. En el caso de una metafísica considerada como una teoría de los principios este riesgo no está presente<sup>35</sup>.

En la disputa acerca de la entidad fundamental de un sistema de categorías —en la que se pone en juego la perspectiva preferentemente metafísica u onto-lógica con la que uno hace filosofía—, se han enfrentado aquellos que consideran a la *sustancia* como el tipo de entidad fundamental, como hace Inciarte, o los *estados de cosas* o *hechos*, como hace toda una serie de filósofos después de Kant. Frente a éste, que concibió los juicios como un tipo de presentaciones complejas, Brentano reparó en la peculiaridad de ellos como actos mentales de distinto tipo respecto de las presentaciones y los actos de amor y odio<sup>36</sup>. Pero todavía consideró que el objeto intencional de los

34. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1027b 33.

35. F. INCIARTE, FPSA, 128.

36. Dice Brentano, refiriéndose a lo que había dicho J. S. Mill: “Él muestra claramente, una vez más, que el juicio no puede reducirse a la mera presentación, y que no puede estar hecho de una simple combinación de presentaciones. Al contrario, dice, debemos reconocer que es imposible derivar un fenómeno del

juicios eran cosas, que en él resultaban afirmadas o negadas, y no ningún tipo de entidades complejas<sup>37</sup>. Otros filósofos después de él hicieron notar el carácter distintivo que, correspondientemente al juicio como acto mental, hay que reconocer a su objeto intencional, que es complejo<sup>38</sup>.

### 3. CONSIDERACIONES ACERCA DE LA PRIMACÍA DE LA CATEGORÍA DE HECHO: ARGUMENTOS Y OBJECIONES.

Desde el reconocimiento explícito de la índole propia de los juicios como actos mentales, toda una serie de pensadores han avanzado en la determinación de su objeto como una entidad compleja. Así, Bolzano habla de proposiciones como objeto de los actos mentales de juzgar. Las comprendió como entidades complejas, cuyos constituyentes son ideas objetivas, y subsistentes, diferentes tanto del acto mental que se dirige a ellas como del lenguaje en que se expresan.

Cuando distinguió las asunciones como cuarto tipo de acto mental entre las presentaciones y los juicios —sumado a los tres tipos de actos de los que ya Brentano había hablado—, también

---

otro, y debemos observar la diferencia entre presentación y juicio como un hecho último y primitivo” F. BRENTANO, *Psychology from an Empirical Standpoint* (Routledge and Kegan Paul, London, 1973) 207.

37. Brentano sostiene que los hechos no tienen ser en sentido estricto, y propone sustituir o transformar las proposiciones acerca de ellos por otras equivalentes que afirmen algo en sentido propio, que versen acerca de cosas (por ejemplo, “para la proposición ‘Que una cosa existe, es verdadero’, existe la proposición equivalente ‘Una cosa existe’, y para la proposición ‘Que los centauros existan, es falso’, la proposición equivalente ‘No hay centauros’”). Dice: “La gente que dice que las cláusulas subordinadas significan algo que, aunque no es una cosa, no obstante es algo que tiene ser en el mismo sentido estricto y propio como lo tienen las cosas, están enteramente equivocadas. Lo llaman un hecho (*Tatsache*)” (Ibídem), “On the Term ‘Being’ in its Loose Sense, Abstract Terms, and *Entia Rationis*”, apéndice a la edición de 1924, p. 337.
38. Esto no implica admitir que los *contenidos mentales* (pensamientos) de los actos de juzgar hayan de ser también complejos. Como Grossmann señala frente a Twardowski, todos los contenidos mentales, incluidos los pensamientos, han de ser necesariamente *simples*, pues para el conocimiento de lo complejo no hace falta algo también complejo, porque las ideas no son semejantes a sus intenciones. Si no, aparecen problemas que conducen a equiparar erróneamente la relación de intencionalidad con un isomorfismo. Cfr. R. GROSSMANN, *La estructura de la mente* (Trad. J. C. GARCÍA BORRÓN) (Labor, Barcelona, 1969) 117-120.

Meinong se dio cuenta de que ha de haber cierto tipo peculiar de entidades objeto de los juicios, que son representadas por proposiciones que empiezan por ‘que’. Las llamó ‘objetivos’, y consideró que, a diferencia de los objetos, que tienen una naturaleza temporal, son atemporales y tienen el modo de ser de la subsistencia. Grossmann sostiene, refiriéndose a *Über Annahmen I*:

Después de haber dado un análisis de los juicios existenciales y predicativos, Meinong da de repente uno enteramente diferente. Afirma que lo que uno conoce cuando conoce que una elección tuvo lugar sin incidentes no es el objeto *incidente*, sino algo que no puede ser representado por una palabra sola, sino sólo por una frase que empieza por ‘que’. En nuestro caso, lo que uno conoce es *que la elección tuvo lugar sin incidentes*<sup>39</sup>.

Y recoge y comenta también lo siguiente, de la misma obra:

Un objetivo que subsiste, Meinong continúa en su caracterización de los objetivos, puede quizá ser también llamado un *hecho*. Pero tiene algunas dudas acerca de este asunto. Piensa, primero, que los objetivos necesarios difícilmente pueden ser llamados hechos; por ejemplo, el objetivo de que 2 es más pequeño que 3, ya que no tiene una naturaleza empírica, presumiblemente no es llamado comúnmente un hecho<sup>40</sup>.

Russell, por otra parte, observa también que lo que hace a una proposición verdadera o falsa ha de ser algo complejo y no una cosa aislada, un objeto simple de un acto de presentación:

Cuando una palabra aislada alcanza a expresar un hecho, como ‘fuego’ o ‘el lobo’, se debe siempre a un contexto inexpressado, y la expresión completa de tal hecho habrá de envolver siempre una oración<sup>41</sup>.

39. R. GROSSMANN, *Meinong* (Routledge and Kegan Paul, London/Boston, 1974) 95.

40. *Ibíd.*, 104-105.

41. B. RUSSELL, *La filosofía del atomismo lógico*, en *Lógica y conocimiento* (Taurus, Madrid, 1966) 256-257.



Estas ideas han servido de base para la introducción de lo que se ha considerado como *una nueva categoría o tipo de entidad*: los hechos o estados de cosas. Estos se conciben entonces no sólo como referente u objeto intencional de la mente (y, en algunos autores, objeto no sólo de *algunos* actos mentales, de los juicios, sino de *todos* ellos, convirtiéndose así los estados de cosas en el único tipo de entidad al que la conciencia se encuentra dirigida), sino también y correspondientemente como constituyentes fundamentales del mundo. Es decir, como aquello que da respuesta a la pregunta acerca de lo que hay de la manera más comprehensiva posible. En este sentido encontramos afirmaciones como la del *Tractatus* de que el mundo es la totalidad de los hechos y no de las cosas<sup>42</sup>, que han sido asumidas por autores contemporáneos.

Para precisar la tesis, mantenida por algunos, de que los hechos son la entidad fundamental del sistema de las categorías, conviene detenerse un momento a clarificar, por una parte, a qué nos referimos cuando hablamos de ellos, y precisar, por otra, la misma noción de categoría. Para ello podemos tomar en primer lugar la descripción de los hechos que hace Grossmann. Éste afirma que los hechos son estados de cosas que existen, mientras que a los que no existen los denomina meros estados de cosas. Habla de los estados de cosas en general como aquello que percibimos, como objeto de nuestros actos metales de percepción y experiencia:

Hay ciertamente una semejanza sorprendente entre la percepción y el juicio: ambos tipos de actos son proposicionales. Sus objetos son estados de cosas en lugar de cosas. Considera, entonces, lo que ocurre cuando ves que esto (esta ciruela aquí enfrente de ti) es azul. La intención (objeto) de tu acto de ver es el estado de cosas *esto es azul*. Lo que ves, en un sentido de la expresión, es el hecho de que esto es azul. Si alucinas, entonces no hay tal hecho, pero lo que ves es aún que esto es azul. Permíteme usar a partir de ahora el término ‘estado de cosas’ para

42. L. WITTGENSTEIN, *Tractatus Logico-Philosophicus* (Alianza, Madrid, 1989) 1.1.

hablar acerca de *lo que* percibimos, independientemente de si lo que percibimos es un hecho o meramente ficción”<sup>43</sup>.

Por otra parte, con el término ‘categoría’ se hace referencia a los modos o géneros supremos del ser. La teoría de las categorías tiene como cometido clasificar en determinados tipos todo *lo que* hay en el mundo, todo lo que existe, sea esto concreto o abstracto, aunque de manera paralela también puede designar los distintos modos de predicar. Se sitúa, por tanto, en el nivel de los contenidos.

La presente reflexión en torno a la fundamentalidad de cierto tipo u otro de entidades tiene lugar en el marco de un estudio cada vez mayor de la cuestión categorial, que en ocasiones es enfocada como la cuestión central de la filosofía. Así, la empresa filosófica se concibe como una tarea en cierto modo empírica, alejada de planteamientos trascendentales, desde la que se proponen clasificaciones categoriales diversas de las entidades, que sirven de base o fundamento al resto de clasificaciones que llevan a cabo las demás disciplinas. En este contexto Grossmann, que se decanta a favor del carácter más básico de los hechos respecto de las sustancias, plantea una división compleja del mundo en siete tipos de entidades, presentándola como una ampliación y corrección del sistema categorial aristotélico: “Creo que hay en total siete categorías, a saber, *individuos, propiedades, relaciones, estructuras, conjuntos, cuantificadores (indefinidos y definidos, que son los números) y hechos*”<sup>44</sup>.

Los argumentos que se esgrimen a favor de la primacía de los hechos son de dos tipos, según se trate de una prioridad *gnoseológica* u *ontológica*. En el primer caso, se considera que el objeto de todos nuestros actos de conciencia (y no sólo de los actos mentales de juzgar) son siempre estados de cosas, y esto tanto en la actitud natural de la vida cotidiana como en la derivada de la investigación filosófica. Así, cuando decimos que vemos cierto objeto, esta afirmación es dependiente del contexto, y en realidad corresponde a la afirmación

43. R. GROSSMANN, *The Categorical Structure of the World* cit., 46 (las comillas son de Grossmann).

44. R. Grossmann, *La existencia del mundo* (Trad. J. J. GARCÍA NORRO, R. ROVIRA) (Tecnos, Madrid, 2007) 27.

que dice algo *acerca* de él. Es decir, no lo nombra puramente, sino que implica una intervención de la gramática.

Ver una ciruela, ver una cosa individual de este tipo es ver algún estado de cosas tal como que hay una ciruela encima de la mesa, o que esto que está ante ti es una ciruela, o que esta ciruela es azul. Igualmente, ver el color azul, ver una propiedad de un cierto tipo es ver algún estado de cosas tal que esta ciruela es azul, o que hay un jersey azul en la mesa. En resumen, ves cosas individuales porque ves estados de cosas de los que son constituyentes; y ves propiedades al ver estados de cosas de los que son constituyentes<sup>45</sup>.

Por esto dice Grossmann que todo contenido mental —sea concepto o pensamiento, juicio— es expresado de la manera más completa o ajustada posible en una proposición, y no en palabras aisladas. Y esta proposición es de tipo distinto —“hay un objeto x”, o “el objeto tal es tal”— según se trate de una proposición existencial o predicativa, respectivamente<sup>46</sup>.

En segundo lugar, se ha afirmado la primacía *ontológica* de los estados de cosas. Esta tesis se basa en el hecho de que pueden ser considerados como los portadores fundamentales del resto de categorías<sup>47</sup>. Esto quiere decir que el dominio de entidades que pueden abarcar en sí, que pueden aparecer como constituyentes suyos es el mayor posible, ya que los hechos pueden tener todo tipo de entidades (individuos, propiedades, conjuntos, otros hechos, etc.) como componentes. Es decir, los hechos pueden referirse a entidades de todas las categorías, entre las que establecen ciertas relaciones.

Si esto es así, la relación fundamental del mundo ha de ser aquélla que se da entre un estado de cosas y alguno de sus constituyentes, es decir, la relación de ser constituyente de un hecho. A su vez y en un segundo grado de abstracción, las entidades constitu-

45. R. GROSSMANN, *The Categorical Structure of the World* cit., 46-47.

46. Cfr. R. GROSSMANN, *La estructura de la mente* cit., 115.

47. Véase J. CUMPA, *Contribuciones a la ontología del realismo empírico de Reinhardt Grossmann* (tesis doctoral), cap. 8.

yentes de los hechos (que son representadas por variables ligadas, en el caso de hechos cuantificados) —y los hechos mismos como portadores fundamentales, habría que añadir— se encuentran en una relación respecto a las propiedades categoriales o categorías. Ésta ha sido denominada, debido a su carácter máximamente universal, de “ejemplificación trascendental”, de modo que cada una de ellas cae bajo una categoría u otra del sistema categorial. Ésta sería, por tanto, la relación fundamental expresada por la teoría de las categorías.

Sin embargo, vamos a ver que las razones que se aducen no son suficientes para determinar que los hechos sean los tipos de entidades fundamentales en sentido metafísico.

Respecto a la cuestión de su prioridad cognoscitiva, hay que decir que ciertamente el elemento central de la comunicación o del lenguaje son los juicios. Estos llevan consigo cierta articulación, que tiene su contrapartida en los estados de cosas a los que aquellos se refieren, en el ‘hecho de que’... (donde los puntos suspensivos han de ser ocupados por una frase y no por una palabra aislada), que constituye su objeto. Esto equivale a decir que aquello que nuestra comunicación representa incluye las relaciones entre las cosas. Es decir, desde el punto de vista de la comunicación y del lenguaje el juicio es prioritario<sup>48</sup>.

Pero el significado de los juicios ha de venir determinado por el de sus elementos constitutivos, los conceptos de las entidades que intervienen en él, entre las que se encuentra la misma relación que articula al resto de entidades en un hecho. El significado de estos conceptos no puede depender a su vez completamente de los propios juicios en los que se dan, sino que debe adquirirse de manera hasta cierto punto independiente, pues si no se entra en un círculo vicioso. Como mantiene Inciarte, apoyándose en Aristóteles, el significar algo no puede consistir en significar ‘acerca’ de algo<sup>49</sup>.

48. F. INCIARTE, TSL, 213. Véase también: F. INCIARTE, A. LLANO, *Metafísica tras el final de la metafísica* (Ediciones Cristiandad, Madrid, 2007) 58-59.

49. Dice, comentando a Aristóteles: “El significado de ‘hombre’ no puede ser el significado de ‘no-hombre’, si ‘hombre’ significa no sólo sobre una cosa, sino también una cosa [...]. Así, uno debe distinguir entre juicio y concepto, uso y significado o, como Aristóteles dice aquí, significar sobre y significar en general. Si no, dado que ‘blanco’ y ‘educado’ son ambos verdaderos de Sócrates, tendrían el mismo significado, a saber, ningún significado en absoluto. Pero entonces la

Es cierto que los juicios determinan *en cierta medida* el significado preciso de los conceptos en cada contexto determinado. Estos admiten normalmente una diversidad de significados a causa del carácter análogo del lenguaje, pero siempre un número limitado de ellos. Es decir, los conceptos no pueden significar absolutamente todo, de modo que fuera el contexto el que les otorgara su significado. Si esto ocurriera, si las palabras carecieran por sí mismas de toda significación concreta, el contexto tampoco podría dársela, pues no hay ningún contexto lo suficientemente determinado como para lograr eso. Ésta es la enseñanza genuina del principio del contexto fregeano<sup>50</sup>, que no conduce a una inversión del orden de prioridad conceptos-juicios.

La comprensión del significado de las palabras, que supone el logro de determinados conceptos, tiene que ver con la conciencia de que cierta cosa *es lo mismo* —y *no meramente semejante*— que otras. En ello se ponen en juego, por tanto, los géneros supremos de la identidad y la alteridad. Y esto ocurre sin que las palabras, el lenguaje sean de estricta necesidad. Es decir, la adquisición de un concepto consiste en el conocimiento de lo esencial de una cosa, que posibilita la captación de ella desde el punto de vista de su unidad (y permite también, en consecuencia, el conocimiento de aquello en lo que consiste su bien). Esto implica dejar atrás un conocimiento vago o indistinto de la cosa, basado en puras asociaciones con ella, que es, como tal, un conocimiento de lo puramente accidental y cambiante en ella. “No hay límites en el pensamiento insustancial”<sup>51</sup>, dice Sokolowski a este respecto.

---

argumentación, la comunicación y el lenguaje serían imposibles”, F. INCIARTE, FPSA, 43. Aunque alejado de la tesis que en este artículo se mantiene, también E. B. ALLAIRE repara en esta distinción. Cfr. E. B. ALLAIRE, *Existence, independence and Universals*, en *Essays in Ontology* (University of Iowa, Iowa City, 1963).

50. Según éste, no hay que preguntar por el significado de una palabra aislada, sino sólo en el contexto de un juicio, es decir, por su contribución al significado de la expresión total. G. Frege, *Fundamentos de la aritmética*, 20 y 85 epígrafe 60. Esta idea de Frege se ha empleado erróneamente como apoyo a la tesis del carácter proposicional de todos los actos mentales, de que los únicos significados válidos son los proposicionales, que se expresan en una proposición completa y no en una palabra aislada y tienen, por tanto, como objeto intencional estados de cosas.

51. R. SOKOLOWSKI, *Presence and Absence. A Philosophical Investigation of Language and Being* (Indiana University Press, Bloomington, 1978) 134.

En ese conocimiento de lo esencial que es el reconocimiento de la identidad entre varias cosas consiste el conocimiento del universal. Éste, el universal, corresponde o se identifica con la unidad (o identidad) de especie que se da entre entidades del mismo tipo, distinta de la unidad numérica. El universal o la unidad de especie ha de darse, por una parte, *en la realidad*, para no caer en una posición nominalista o conceptualista y, por otra, ha de darse en ella *de manera puramente potencial* para evitar toda visión logicista de los universales como la platónica o racionalista, que traslada a la realidad la manera que tienen las ideas o las formas de darse en la mente, a saber, actual y abstracta o separadamente unas de otras.

La postura filosófica realista se caracteriza por la deducción de la unidad (identidad numérica) a partir de la identidad cualitativa percibida: del hecho de que dos cosas sean idénticas en cierto respecto (y no solamente semejantes) se concluye que aquello en lo que coinciden es *uno* que se encuentra en ambos, que sirve como fundamento de aquella coincidencia cualitativa. Este algo uno es, por tanto, un *universal*. El realismo moderado se define, por tanto, frente al nominalismo y el conceptualismo, por la admisión de que hay universales en la realidad (si bien no separados de las cosas en que se dan), de modo que estos no son meros nombres, *flatus vocis*, ni producto exclusivo de nuestra mente.

Por tanto, en la medida en que el conocimiento de los elementos constitutivos del juicio no puede descansar por entero en el conocimiento de los juicios mismos en los que aparecen, sino que ha de ser independiente y presupuesto hasta cierto punto a ellos, se puede decir que los estados de cosas no constituyen nuestro objeto *primario* de conocimiento, sino que el conocimiento del universal expresado en el concepto tiene, desde el punto de vista del fundamento —aunque no de la comunicación o del lenguaje, como hemos visto— una prioridad cognoscitiva.

En segundo lugar, en lo que concierne a la prioridad ontológica que se concede a los estados de cosas, parece cierto que son más fundamentales que otros tipos de entidades en el sentido de que pueden tener como constituyentes entidades de todas las categorías, por lo que muestran una mayor amplitud de dominio.

Hay que notar que la relación que en esta propuesta se denomina de “ejemplificación trascendental”, que se da entre los



constituyentes de un estado de cosas y las propiedades categoriales, implica —como toda relación de ejemplificación entre propiedad e individuo, como todo “es” predicativo— la existencia. Frente a Meinong, parece correcto decir que las entidades inexistentes no tienen propiedades, precisamente por el hecho de que no existen<sup>52</sup>. Esto es, no hay esencia allí donde no hay existencia, no puede darse una como presupuesta a la otra. Entonces, la pregunta clave que se plantea aquí, y que afecta al estatuto fundamental que se ha concedido a los estados de cosas, se refiere al *carácter de esta existencia que va presupuesta y acompaña a la noción de ejemplificación*, a saber, si se trata de un concepto unívoco o análogo.

Es decir, si se considera que lo que existe son las entidades constituyentes de los estados de cosas (y estos mismos, los hechos en los que aquéllas se dan) que ejemplifican propiedades categoriales, se plantea la cuestión de si todas, independientemente de la propiedad categorial que ejemplifiquen, lo hacen del mismo modo. Esto es, si la relación entre existencia y categorías es de univocidad, si las entidades de distintos tipos ontológicos existen en el mismo sentido. O, lo que es lo mismo, si el hecho de que ejemplifiquen ciertas propiedades categoriales u otras tiene influencia en su modo de existencia.

La respuesta que se dé a esta pregunta depende del plano de consideración desde el que se aborde: desde un punto de vista *lógico* —y recordemos que el análisis categorial tiene lugar en este plano, como es propio de todo análisis— se puede decir que hay, se dan o existen por igual las entidades de todas las categorías. Pero desde una perspectiva verdaderamente *metafísica*, hay que entender la existencia implicada en esa relación de ejemplificación trascendental necesariamente de un modo análogo. Es lo que vamos a ver a continuación al pasar a analizar ahora la auténtica naturaleza de los hechos.

La variedad de sentidos en los que puede decirse que algo es, y el carácter lógico de algunos de ellos, se pone de manifiesto en el

52. Aunque en sentido lógico puedan atribuirse propiedades a lo que no existe. Por ejemplo, puede decirse que una entidad inexistente tiene la propiedad de ocupar el lugar del sujeto en una oración determinada. Es lo que se ha denominado concepto lógico o segunda intención, en tanto que se refiere a un ente de razón.

caso de los hechos. Estos se representan en proposiciones del tipo ‘que x es y’, que expresan que cierta entidad presenta un determinado modo de ser o de manifestarse. En esta articulación que implican se observa que llevan implícita una referencia al pensamiento. Y, por tanto, son de manera no absoluta, sino relativa a la conciencia, con el componente de abstracción que ésta lleva consigo.

En concreto, Inciarte sostiene que lo que hoy en día se llama “hecho” corresponde o equivale al sentido veritativo del ser (*ens ut verum*)<sup>53</sup>, el ser como lo verdadero y lo falso, en el sentido de que es verdadero/falso decir que se da cierta circunstancia, que Aristóteles distinguió de su sentido existencial<sup>54</sup>.

Esta es otra forma de decir que la característica fundamental de los hechos es su relación con la verdad y la falsedad<sup>55</sup> a través de las proposiciones en que son representados. Esto es, que la consideración de los hechos sólo se da (si tal o cual es un hecho o no lo es) cuando tenemos en mente la referencia a la verdad. Por esto, la explicitación del carácter de hecho de cierto estado de cosas —que convierte a una proposición en una proposición no sobre una cosa (*de re*), sino sobre otra proposición (*de dicto*)— hace entrar en juego necesariamente la cuestión de la verdad (pues puedo referirme a una proposición para ponerla en duda, corroborarla, negarla, etc.)<sup>56</sup>.

53. Considera que en Aristóteles éste puede entenderse, a su vez, en dos sentidos, y que en uno de ellos hace referencia al hecho, que “es siempre y en cada caso el hecho de que se cumpla tal o cual circunstancia, por ejemplo, el hecho de que esta mesa sea dura”, y esta circunstancia se expresa en una proposición. El otro sentido hace referencia a “la pura forma como núcleo inteligible de todo ente, ante la cual no cabe sino una aprehensión verdadera, porque, o bien se capta, o bien se deja de captar, sin que en este último caso quepa hablar de error”. F. INCIARTE, TSL, 166.

54. Quizá puede apreciarse esto más fácilmente en las proposiciones falsas que representan estados de cosas inexistentes, pues respecto a ellas puede notarse que el hecho de que sean falsas no significa que ellas mismas no existan (en sentido existencial) como proposiciones, no carecen de nada que las haga proposiciones —en cuanto proposiciones, son verdaderas (en sentido ontológico) proposiciones—, pero carecen de todo lo que las hace verdaderas, pues no dicen lo que es, no tienen ser en sentido veritativo.

55. Como advierte Llano, no ontológicas, sino *lógicas*, esto es, en la proposición, aunque ésta ha de tener como fundamento a aquélla. Cfr. A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, 174-175.

56. Es cierto que, como dice A. MILLÁN-PUELLES, *La estructura de la subjetividad* (Rialp, Madrid, 1967) 348, en todo juicio (sea *de re* o *de dicto*) entra en juego su

En esto se puede observar la dependencia de los hechos del pensamiento, que no son algo que sea plenamente por sí mismo, con un ser existencial. No son un trozo o fragmento de la realidad que exista de manera independiente. Es decir, no responden a una consideración del *ens qua ens*<sup>57</sup>, frente a lo que han pensado algunos autores que han tratado explícitamente acerca de ellos, sino que son sólo en el sentido del *ens qua verum*. Esto significa —como aclara Inciarte— que las proposiciones que los recogen pueden ser verdaderas, pero no son proposiciones acerca de la realidad misma, sino acerca de ella en tanto que pensada o representada por la conciencia<sup>58</sup>.

Los hechos son en realidad *abstracciones*, implican una retención por parte del pensamiento de las entidades implicadas en ellos, haciéndolas independientes del fluir del tiempo real. Se constituyen a través de la consideración por parte de la conciencia de ciertos aspectos de los entes que han sido distinguidos, seleccionados y separados por ella entre muchos otros que también pertenecen a la entidad de que se trata, para posteriormente relacionarlos de la misma manera como se encuentran en las cosas. En base a esto se puede concluir el acierto de la afirmación de Frege de que los hechos son en realidad pensamientos que son verdaderos. Esto es, dicen relación a la conciencia, como también Llano nota<sup>59</sup>.

Si esto es así, si realmente sólo se puede hablar de hechos cuando hay seres humanos pensando, no se puede decir que constituyan una entidad en sentido metafísico y, por tanto, mucho menos

---

verdad, se da una presencia de él mismo y, en último término, del entendimiento como diciendo la verdad, como adecuado a las cosas y, por tanto, de aquello que expresa como teniendo carácter de hecho (por ello denominó a este tipo de actos de reflexividad originaria). Pero en las proposiciones *de re* éste no queda explicitado, a diferencia de lo que ocurre en las *de dicto*.

57. “Los eventos como la Guerra de los treinta años [...] no existen como tales (o *ut sic*). Los eventos son procesos que no existen por sí mismos, no más que los accidentes lo hacen (FPSA, 275). “El tiempo real, al no tener *partes extra partes*, no puede ser extenso, al igual que un evento, al ser extendido durante un periodo limitado de tiempo, no puede ser real como tal (*ut sic*)” (Ibíd., 276).

58. Cfr. F. INCIARTE, TSL, 120.

59. A. LLANO, *Metafísica y lenguaje*, 219; *Caminos de la filosofía: Conversaciones con Lourdes Flamarique, Marcela García y José María Torralba* (EUNSA, Pamplona, 2011) 273.

que constituyan la categoría fundamental, lo que hay en el sentido más comprehensivo posible. Y más si se tiene en cuenta la tesis aristotélica de que el ser en sentido veritativo (junto con el *ens per accidens*) ha de ser excluido de la metafísica en tanto que ésta versa acerca del *ens qua ens*, de lo que tiene ser o es real en sí mismo independientemente de la conciencia. Sólo si se aprecia el carácter fundamental de la distinción aristotélica entre lo que es en sentido existencial y en sentido veritativo (que, por cierto, parece acarrear una distinción a nivel cognoscitivo entre tipos diferentes de actos mentales con contenidos distintos: conceptos-juicios<sup>60</sup>), se acierta a tratar del ser como tal y se hace propia y puramente metafísica. Es decir, sin caer en el error habitual de convertir a ésta en lógica, en una consideración del ser dependiente del pensamiento<sup>61</sup>.

Llevando al límite la tesis de la mediación de la conciencia que requieren los hechos para existir, habría que decir que los hechos son ya en sí mismos interpretaciones. Es decir, no existen, como a veces se pretende o como se da a entender en el lenguaje cotidiano, puros hechos como referente máximo de objetividad, porque la sola apelación al hecho, su mera formulación implica ya una interpretación, una propuesta. Es decir, el que alega estar remitiéndose únicamente a los hechos ya los ha interpretado de alguna manera.

Un argumento que apoya la idea de que los estados de cosas son en realidad pensamientos o consideraciones del ser desde la perspectiva de éste se encuentra en que *no están localizados espaciotemporalmente*, aunque alguno de sus componentes sí lo esté (si bien no todos los autores coinciden en esto<sup>62</sup>). Es decir, son abstractos en este sentido, y en este modo de ser coinciden con el pensamiento. También el mismo hecho de que los estados de cosas puedan tener como constituyentes entidades de todas las categorías (y en base a esto se han considerado los portadores fundamentales de ellas)

60. "El ser como 'el hecho de que...' requiere una operación no sólo inmaterial, sino tal que supere todo lo corporal. El ser veritativo es una operación intelectual, la *compositio* o *divisio* del juicio...", F. INCIARTE, TSL, 179-180.

61. En el sentido de esta distinción entre lo que viene por parte de la conciencia y lo que es real en sí mismo es importante separar también lo que significan los nombres —*res significata*— y su modo de significar —*modus significandi*—.

62. Cfr. R. GROSSMANN, *La existencia del mundo*, 102-104.

apunta en la misma dirección, pues el pensamiento puede referirse a todo, incluso a hechos negativos y a entidades inexistentes. En estos casos resulta especialmente claro que los hechos no pueden tener un ser existencial, sino sólo veritativo, es decir, en el sentido de que es verdadero afirmar la inexistencia de algunas entidades.

Así, todo el discurso actual tan abundante y aparentemente convincente acerca de los hechos, y la afirmación de que son ellos, los estados de cosas —tanto positivos como incluso negativos— lo que propiamente ‘hay’, el constituyente ontológico primordial o la categoría fundamental del mundo (en numerosas filosofías se parte de la premisa implícita de la identidad entre ser un hecho y existir) denota, como dice Llano, una confusión de los sentidos existencial y veritativo del ser. Y por esto afirma que la noción de hecho es totalmente ambigua<sup>63</sup>. Esto trae como consecuencia, además, una confusión ulterior, muy habitual en la filosofía analítica, entre otros sentidos que también deberían mantenerse bien distinguidos: por una parte, el ser en el sentido lógico de la variable que cae bajo el alcance del cuantificador y, por tanto, referido únicamente a las proposiciones, la existencia como el puro hecho unívoco de existir que puede afirmarse de todo lo que cae bajo la acción del cuantificador y, por otra, la existencia como el ser real, la actualidad última de cada cosa como algo intensivo y no como género extensivo, y que es, por tanto, lo más propio de cada ser (hasta el punto de que constituye, según algunos, el auténtico principio de individuación de los entes)<sup>64</sup>. Mientras que la predicación de la existencia en el primer sentido es meramente accidental, pues no afecta al ser real de las entidades aquello que se predica sobre ellas, aunque sea verdadero; el ser en el segundo sentido se predica sustancialmente de la entidad en cuestión, frente a la idea aviceniana de la existencia como un mero accidente extrínseco a la esencia<sup>65</sup>.

63. A. LLANO, *Caminos de la filosofía* cit., 273.

64. Como Llano afirma, esta distinción es patente en casos como el del ser Absoluto o el mal. Cfr. A. LLANO, *Metafísica y lenguaje* cit., 240-242, y *Caminos de la filosofía* cit., 273.

65. A. LLANO, *Metafísica y lenguaje* cit., 175-176.

4. SUSTANCIA Y TEMPORALIDAD VS.  
EL MODO DE SER ABSTRACTO DEL PENSAMIENTO.

No sólo tienen ser únicamente en sentido veritativo los hechos, los eventos o acontecimientos<sup>66</sup>, sino también otros tipos de entidades como los conjuntos o las estructuras. La determinación de un grupo de entidades como conjunto o como estructura constituye una aproximación a ellas desde el punto de vista del pensamiento. Esto se comprueba porque la consideración de diversas cosas en tanto que forman este tipo de entidades complejas, aunque tiene un fundamento en la realidad (en el caso de las estructuras, cierta relación que conecta a sus componentes; o en el caso de los conjuntos, alguna propiedad compartida entre sus miembros<sup>67</sup>), presupone una intervención de la conciencia, ya que también cabe la observación de cada uno de sus miembros o partes como existiendo por sí mismos al margen de su conexión con otros. En estos casos se puede afirmar que la mente lleva a cabo una ‘unión de razón *cum fundamento in re*’. Es decir, logra una consideración unitaria de diversas entidades en la medida en que las piensa como estando en alguna relación. Como dice Tomás de Aquino<sup>68</sup>, las cosas pueden concebirse como una o como varias según el criterio que se adopte. A saber, según se las considere como estando en un cierto orden entre sí, o de manera independiente y en sí mismas<sup>69</sup>. Así, las cosas o los objetos de la vida

66. Sirva de aclaración de lo que un evento o acontecimiento es el ejemplo que Inciarte pone de ellos: la Guerra de los treinta años. Es decir, surgen de la determinación por parte de la conciencia de una serie de hechos como formando cierta unidad. F. INCIARTE, FPSA, 275.

67. No obstante, Grossmann trata de debilitar la conexión que habitualmente se ha establecido entre propiedades y conjuntos, por las consecuencias paradójicas que esta asociación lleva consigo (por ejemplo, la paradoja del conjunto de todos los conjuntos que no son miembros de sí mismos). Cfr. R. GROSSMANN, *The Categorical Structure of the World* cit., 216-220.

68. TOMÁS DE AQUINO, *De Veritate*, 22/14.

69. Y esto tiene su paralelo en el ámbito de los conocimientos, que serán uno o varios respectivamente a esos modos de consideración de las cosas. Esto es relevante en teoría del conocimiento para la comprensión de los conceptos como medios ‘en’ que se conoce la realidad en un solo acto mental inmediato, y no como auténticos medios ‘a partir’ de los que se conocen las cosas en un doble movimiento del alma y, por tanto, que traen como resultado un conocimiento mediado de las cosas. Cfr. J. GARCÍA LÓPEZ, *El idealismo de Santo Tomás*, “Scripta theologica” 6/1 (1974) 89-90.



cotidiana, o el hombre mismo, pueden tomarse como siendo uno, como una unidad de elementos (como una estructura) o como muchos (en tanto que compuestos de átomos, de órganos, etc.), según el punto de vista desde el que se mire. En esto la consideración de la función de las cosas juega un papel determinante.

Asimismo, desde un punto de vista metafísico, la comprensión de los accidentes como distintos o separados unos de otros y de la sustancia en la que, de hecho, realmente se dan, es también obra del pensamiento, supone necesariamente la mediación de la conciencia. Ésta lleva a cabo una distinción de una diversidad de formas que es puramente mental, es decir, que no se encuentra de suyo, por sí misma, en la realidad, aunque hay un fundamento para ella: el modo de ser potencial, constantemente cambiante de las cosas. Desde este punto de vista se puede decir, con Inciarte, que los accidentes no son otra cosa sino la dimensión cambiante de la sustancia, por lo que se identifican realmente con ella, como vimos más arriba.

Así, aquello que existe en sí mismo independientemente del pensamiento no son, según hemos visto, ni los hechos o eventos, ni las estructuras o conjuntos, ni los accidentes como modos de ser separados y distintos entre sí y respecto de la sustancia. Lo único metafísicamente real, que constituye el objeto adecuado de la disciplina que se ocupa del *ens qua ens*, es la *sustancia* que está constantemente cambiando y es, por tanto, ajena al carácter abstracto de la conciencia (sin que esto implique negar su permanencia, es decir, la identidad o conservación de su pasado en el presente, que viene posibilitada por el carácter continuo, no discontinuo de su cambio, como nota Inciarte<sup>70</sup>).

En el elenco categorial propuesto por Aristóteles —que no es siempre, o incluso la mayoría de las veces, exhaustivo— se muestra que su propósito fundamental es apuntar a la distinción fundamental entre lo subsistente y lo inherente, entre lo que es en sí y lo que es en otro. Es decir, entre la sustancia y los accidentes: la sustancia primera es lo que no es *en otro*, ni se predica *de otro*<sup>71</sup>. Y considera la

70. Cfr. F. INCIARTE, FPSA, 284-286.

71. “Otras [cosas] no están en un sujeto ni se dicen de su sujeto; por ejemplo, el hombre individual o el caballo individual (pues nada de esto está en un sujeto ni se dice de un sujeto)”, ARISTÓTELES, *Categorías* (Trad. L. M. VALDÉS VILLANUEVA) (Teorema, Valencia, 1983) 1b, 3-6.

diversidad en los modos de inherencia como secundaria respecto a esta distinción fundamental, que es la distinción categorial básica. Desde el punto de vista de esta distinción fundamental no puede decirse que los conjuntos, las estructuras ni los hechos sean subsistentes, que tengan ser absolutamente en sí mismos, o que sean reales en sentido estrictamente metafísico, pues son relativos a la conciencia.

Así, lo que propiamente hay, lo único que existe en sí mismo (no en otro, ni se dice de otro *en su consideración real* —no puramente lógica, pues la sustancia segunda, los géneros y las especies, responden a una aproximación a lo que hay desde el punto de vista del pensamiento—) es la sustancia. No tiene este carácter subsistente ni lo que se da en otro, lo inherente, los accidentes (dice Aristóteles refiriéndose al accidente individual, que es lo que está en un sujeto, pero no se dice de ningún sujeto: “que no puede existir separadamente de aquello en lo que está”<sup>72</sup>); ni lo que requiere de la mediación de la conciencia para existir (hechos, estructuras, conjuntos). También Millán-Puelles determina la subsistencia, el hecho de ser en sí como la característica principal o más específica de las sustancias, y no meramente el hecho de ser sujeto o sustrato de los accidentes (aquello de lo que *se dicen* cosas). Esto se debe a que algo podría ser sujeto de accidentes (por tener cierta esencia nominal) y no ser subsistente. Dice: “Definir la sustancia sólo como el sujeto del accidente es omitir lo más esencial de ella, porque el sujeto de accidentes dejaría de ser tal si a su vez fuese algo sustentado”<sup>73</sup>. Con esto se observa la debilidad de planteamiento de las concepciones de la sustancia que la comprenden meramente como particular desnudo, como sujeto (que establece la diferencia numérica entre una cosa y otra) de accidentes.

La dificultad principal que se ha planteado a la admisión de la sustancia como lo que es en sentido primario y que la convierte, en consecuencia, en el tipo de entidad fundamental desde el punto de vista metafísico, ha sido la acusación de que esta noción implica una confusión entre los sentidos predicativo y de identidad del ser. Esto ha llevado a una descalificación del esencialismo y a la proclamación

72. “Digo que está en un sujeto aquello que pertenece a algo, no como parte, y que no puede existir separadamente de aquello en lo que está”, ARISTÓTELES, *Categorías*, 1a, 23-25.

73. A. MILLÁN-PUELLES, *Fundamentos de filosofía* (Rialp, Madrid, 1962) 500.

de la necesidad de revisar la filosofía aristotélica, que orbita en torno a la noción de sustancia. La crítica de confusión de aquellos sentidos del ser viene motivada por la afirmación aristotélica de que la esencia de una sustancia (su forma última entendida como acto) se identifica con ella misma<sup>74</sup>. Además, esta afirmación desemboca, según se ha dicho, en una posición nominalista, pues si la esencia de una sustancia se identifica con la sustancia en su sentido primario, parece que aquélla habría de ser diferente para cada cosa (una instancia, en lugar de una propiedad universal). Entonces no podría decirse que hay nada común entre entidades que habitualmente consideramos de la misma especie. Es decir, se pierde el fundamento (una identidad) para hablar de las semejanzas entre las cosas en ciertos respectos.

La solución a esta crítica puede encontrarse, sin abandonar el realismo en favor de una posición nominalista, en la distinción de *dos tipos diferentes de conceptos*, categoriales y trascendentales, y *dos planos distintos de consideración de los seres*, lógico y ontológico, que responden a los modos de ser diferentes de la univocidad y la analogía, respectivamente. Así se puede decir, por ejemplo, que desde un punto de vista *lógico*, la esencia del hombre, la humanidad, o el género ser vivo conviene a todos los hombres, es exactamente (léase, unívocamente) el mismo para todos ellos. Pero desde el punto de vista de la *realidad* hay que tomar en cuenta la analogía: el alma, al igual que el ser, es un concepto análogo, no se dice de todos de la misma manera. Pero la analogía no significa total equivocidad y, en consecuencia, no puede afirmarse que aquí esté implicado ningún tipo de nominalismo. Esto es, se puede decir que el alma racional o la *humanitas* se da en todos los hombres, es universal, pero en un sentido análogo. Porque en cada uno de los seres adquiere una modulación única, una determinación particular por su relación con el resto de las formas, en tanto que en el plano ontológico éstas se modifican mutuamente<sup>75</sup>.

74. ARISTÓTELES, *Metafísica* vol. II/6.

75. Por esto afirman Inciarte y Llano que en el ámbito ontológico la diferencia precede a la identidad, si es que por esta última se entiende una identidad abstracta, resultado de la intervención del entendimiento. Y enfatizan que esto, sin embargo, no implica nominalismo. Cfr. F. INCIARTE, A. LLANO, *Metafísica tras el final de la metafísica* cit., 276.

Por otra parte, el rechazo de la sustancia se ha producido por la tendencia cosificadora o reísta que se ha considerado que lleva asociada esta noción. Sin embargo, puede mostrarse —aunque aquí no tengamos suficiente espacio para hacerlo— que esta crítica tiene en su origen una determinada representación errónea de la sustancia. En ella se concibe a ésta como algo exclusivamente vinculado al presente objetivo, que elimina las modulaciones temporales por cuyo trato se caracteriza la subjetividad humana. Y se presenta, además, en ocasiones, como un núcleo o sustrato espacial sobre el que se darían los accidentes como sus partes superficiales. Esta concepción no corresponde a la visión auténticamente metafísica de la sustancia, en la que ésta aparece como la forma o diferencia última de una cosa entendida como su actualidad o realidad y, en el caso de la subjetividad, capaz de acoger o asumir en sí misma la temporalidad.

Más bien la tendencia reísta se manifiesta en la consideración contraria de los estados de cosas como aquello que propiamente hay. Pues entonces *se convierte a un ser en el pensamiento* (ens qua verum) *en algo que existe en sí mismo en sentido existencial*. No hay que cosificar, por tanto, los estados de cosas; ni tampoco el ser intencional: ni los conceptos ni los pensamientos como contenidos mentales han de entenderse como cosas, pues poseen un ser intencional distinto del ser real que tiene lo que existe independientemente de la conciencia. Además, los pensamientos tienen como objeto intencional algo complejo, hacen referencia a algo que implica una estructura, cierta gramática que viene dada por la operación del pensamiento y que las cosas carecen por sí mismas, aunque ofrecen el fundamento para ella.

## 5. CONCLUSIÓN

Por tanto, hemos visto que la doctrina de las categorías, que intenta responder a la cuestión de qué es lo que hay (sin que ello excluya que pueda referirse también a los modos de predicación), queda afectada por el carácter onto-lógico que presenta esta clase de investigación. El filósofo realista se caracteriza por tener un sentido muy desarrollado o agudo para la distinción entre una perspectiva metafísica y una lógica, entre los modos de ser de las cosas en la realidad y en el ámbito ideal del pensamiento, y esto le lleva a reconocer la nece-

sidad de distinguir otros sentidos del ser aparte del que se da en la proposición.

Al haber puesto de relieve la auténtica naturaleza de los hechos, hemos visto que el ser de las entidades que ejemplifican las distintas propiedades categoriales no puede comprenderse de un modo unívoco, sino que hay que entenderlo de manera análoga, como abarcando diferentes significados que van desde lo que es en sí mismo hasta lo que sólo existe en dependencia de la conciencia, y que incluye también los sentidos unívocos del ser (por ejemplo, el ser como el hecho de existir, que puede afirmarse por igual de todas las entidades).

Desde este punto de vista más amplio se observa, además, que un sentido proposicional del ser no puede constituir el fundamento para tratar a partir de él el resto de sentidos, sino que ocurre al revés. Es el ser real de las cosas el que proporciona la base y la amplitud de perspectiva necesaria para tratar desde él los otros sentidos proposicionales y su mutua conexión. Y hay que notar que los sentidos del ser distinguidos por el análisis lingüístico —existencia, identidad y predicación— se refieren, en la mayoría de autores vinculados a este modo de hacer filosofía, al ser en la proposición y, por tanto, responden a una consideración lógica de él, por lo que pueden tomarse como tipos o especies del ser veritativo.

La cuestión de las categorías reclama la atención del investigador en la medida en que se sitúa en la encrucijada de temas capitales de la filosofía como la cuestión del realismo-nominalismo y del realismo-idealismo. Pero, en tanto que tiene una naturaleza ciertamente más lógica que propiamente metafísica, se muestra la insuficiencia de un planteamiento ontológico realizado desde una perspectiva exclusivamente categorial y, en el plano metafísico, apunta a una prioridad de otros sentidos del ser sobre el ser según las categorías. Hemos visto que una concepción de la filosofía exclusivamente como teoría de las categorías está cercana a una comprensión únicamente semántica de la ontología, por el carácter lógico que es propio de aquélla. Más allá de ésta, la metafísica entendida en sentido amplio ha de consistir en una ontología *transcendental*, en la medida en que va más allá de los conceptos unívocos de contenido que son las categorías para instalarse en una perspectiva transcate-

gorial, en la que la modalidad adquiere todo el protagonismo. Así se abre el camino para una contemplación análoga de los seres (esto es, como siendo diferentes cosas, distintos ‘qués’ entre los que se da, no obstante, una identidad de función), que es la que responde de la mejor manera al modo de ser de las cosas en la realidad.

Además, cabe advertir que el peligro de toda filosofía primera centrada exclusivamente en una teoría categorial es la tendencia esencialista que ésta muestra. El estudio de las categorías da por supuesto el ser y lo concibe de manera simplificada como el mero hecho de existir que se da por igual para todas las entidades. Limitarse a la cuestión del ‘qué’ impide, como hemos visto, una consideración unitaria de los seres, que resultarían comprendidos como producto de una composición o suma de distintos elementos. Aquella viene dada más bien cuando eso que hay se observa desde la perspectiva de la modalidad (actualidad-potencialidad), pues en este planteamiento dejan de ser necesarias ulteriores relaciones (que no son sino otros contenidos-qué) que conecten los elementos constitutivos de los seres, que —en la medida en que no son más que contenidos-qué añadidos— no logran esta conexión.

Desde la metafísica como ciencia de lo real como tal aparece la sustancia continuamente cambiante, a diferencia de los hechos, como lo que existe en sentido primario, de manera concreta, ajena al carácter abstracto de la conciencia. Hemos visto que las claves para una comprensión adecuada de ella, que evite las críticas que se han dirigido contra esta noción, radican en el reconocimiento de la analogía, la temporalidad y la modalidad. De la analogía, porque la perspectiva más amplia y, por tanto, más rica que ésta aporta permite una consideración propiamente metafísica de los seres. Es decir, constituye la aproximación a lo que hay más ajustada posible, proporciona el punto de vista más adecuado a la realidad. De la temporalidad, por otra parte, porque ésta afecta de manera intrínseca —y no meramente accidental o extrínseca— a los entes finitos. Y, por último, de la modalidad, que, además de dar cuenta del carácter cambiante de aquellos, solventa por sí misma la cuestión de su unidad, mostrando su superioridad respecto a otros sentidos del ser.